

『識身足論』における論理的包摂関係をめぐる対論

飛田 康裕

1. 問題の所在

説一切有部（以下、有部と略す）の根本的な教説の一つである三世実有論（「有為法は、過去と未来と現在において、実有として、存在する」という見解¹）の現存する最古の例は、『識身足論』「目乾連蘊」（*ca. B.C. 2世紀成立*）にあらわれる。そこにおいては「過去と未来〔の事物〕は存在しないものであり、現在と無為〔の事物〕は存在するものである²」と主張する対論者・目連があらわれ、有部が立論者となって彼に対する批判を行う。以上のごとく、対論者は、有為法に関しては、現在の事物が存在することは認めるので、彼に対する批判としては過去と未来の事物が存在することが証明されさえすれば、十分ということとなろう。そこで『識身足論』における対論者批判が具体的にどのように繰り広げられるかを見てみると、立論者と対論者の共通見解として、まず、直後に行われる論証の主題となる「食不善根」が存在すること³と主題の「食不善根」が「観察される」こと⁴が前提として確かめられる。そして、有部の側から次のような論証が展開される。すなわち、「過去と未来の食不善根は、[ありのままに⁵] 観察される（**samanu√paś*）がゆえに、[個別のあり方をするものとして⁶] 存在する⁷」という証明である。さらに、その内容について分析してみると、この論証は次に挙げる二つの要件を対論者が認めれば成立することが分かる。まず、第一の要件は「過去と未来の食不善根」という主題に「[あ

¹ AKBh 295, 2-6: *kiṃ punar idam atītānāgatam *dravyato 'sty<> atha na. yady asti sarvakālāstitvāt saṃskārāṇām śāśvatatvaṃ prāpnoti na saṃskārāṇām śāśvatatvaṃ pratijñāyate vaibhāṣikāiḥ saṃskṛtalakṣaṇayogāt. pratijñāyate tu viśadam<> sarvakālāstitā* [5. 25a]（さらにまた、この過去や未来の〔諸行（もろもろの原因によって作り上げられたもの）〕は、実有として、存在するのか。あるいは、[実有としては存在し] ないのか。もし、[この過去や未来の諸行が実有として] 存在するとすれば、諸行は、あらゆる時間において存在するから、恒常であることになってしまう。... [しかし、]「諸行は、恒常である」ということはヴァイパーシカ派の人々によっては主張されない。〔諸行は、〕有為の特徴と結びついているからである。一方、〔ヴァイパーシカ派の人々によって、次のことは〕はっきりと主張される。〔諸行は、〕あらゆる時間において存在する [5-25a] と）。*“*ucyate*”を *dravyato* に訂正（秋本・本庄 [1978] 参照）。なお、*dravya* がどのような意味で用いられるかについては佐古 [2001] を参照。

² 『識身足論』T26, 531a25f.

³ 『識身足論』T26, 531a26ff.

⁴ 『識身足論』T26, 531b1ff.

⁵ ここでの観察は、日常的な知覚ではなく、四念処などの瞑想中における観察が意図されている。詳しくは、拙稿 [2006; §3. 2, §3. 3] 参照。

⁶ ここでの存在は、仮初めに認められるあり方ではないあり方、すなわち、個別のあり方で存在するものが意図されている。詳しくは、拙稿 [2006; §3. 4] 参照。

⁷ 『識身足論』T26, 531b3-6.

りのままに] 観察される」という属性が所属することである。これに関しては、先に立論者と対論者の共通見解として、主題の「食不善根」が「観察される」ことが前提として認められているので、この要件は、一応、満たされるものと考えられよう⁸。そして、第二の要件は、あるものが「[ありのままに] 観察される」場合には、必ず、それが「[個別のあり方をするものとして] 存在する」という論理的包摂関係である。しかし、これに関しては、対論者の了承を得ないまま、つまり、暗黙の前提として論証が展開してしまっているのである。

この第二の要件を、便宜上、図式化して次のように示すこととする。

【立論者（有部）にとっての論理的包摂関係】

（[あるものが、ありのままに] 観察される

→ [そのものが、個別のあり方をするものとして] 存在する）

[1]

以上のごとくであれば、当然、以下の事柄が問題とされなければならない。

第一に、抑も対論者は、この立論者（有部）にとっての論理的包摂関係 [1] を容認するか否かという問題である。何となれば、もしこの論理的包摂関係 [1] が対論者によって容認され

⁸ 厳密に言えば『識身足論』における応酬の中においては、主題である食不善根が、一般的に言って、観察されるということは対論者によっても容認されているが、「過去と未来の」という限定の付いた食不善根までもが観察されとは容認されていない。しかるに、アーガマにおいては、涅槃を目指す瞑想中において過去と未来の事物が、現在の事物と同様に、観察されなければならないことが説かれている（拙稿 [2006, §2. 6] 参照）。よって、このことが仏教徒における常識として承認されているとすれば、対論者も限定付きの「過去と未来の食不善根」が「観察される」ことを認めざるを得ない。

ところで、ここにおける有部の三世実有論証は、この「過去と未来の食不善根」という主題に「観察される」という属性が所属するという論証因の主題所属性 (①) と次に見る「あるものが観察されるがゆえに、そのものが存在する」という論理的包摂関係 (②) によって成り立っている。今回、小稿で扱うのは、後者、すなわち、論理的包摂関係 (②) に対する対論者の批判に関する応酬であるが、もう一つ、対論者による批判の可能性があるとすれば、前者、すなわち、論証因の主題所属性 (①) の批判による三世実有論証の否定である。具体的に言えば、「過去と未来の食不善根は観察されない」云々という議論ということとなろう。実際のところ、対論者は、ここまで踏み込んだ議論には及ばなかった。しかるに、有部は予めその可能性をも考慮していたかもしれない。そして、そのような憂慮があったとすれば、それは、「もし対論者がこの論証因の主題所属性の議論に踏み込んでくるとすれば、アーガマに説かれている以上、過去と未来の食不善根が観察されることを無下に否定するわけにはいかないから、現在と無為の事物だけが観察されることを利用して、アーガマを会通してくるに違いない」というものであろう。

さて、有部は、この過去と未来の食不善根の存在証明の後に、現在の食不善根だけが存在すると対論者が固執する場合の帰謬論証を展開するが、以上のように考えると、この帰謬論証は「過去と未来の事物は観察されない」とする論証因の主題所属性への批判に対する予防線とも考えらるることができる。拙稿 [2010] 参照。

ないとすれば、立論者である有部は対論者の批判に失敗すると同時に、三世実有論を立てることができないことともなってしまうからである。

さらに、もし対論者がこれを容認しないとすれば、次には、どのようにして立論者が対論者の説得を試みるのかということが問題とされなければならない。というのも、もし対論者がそれを容認しないとすれば、それは三世実有論証への反論ということとなるので、有部が三世実有論を自らの宗是として維持するためには須く何らかの対論者の反論に対する反駁の用意があるべきであるからである。

立論者（有部）		対論者
①【立論者（有部）にとっての 論理的包摂関係 [1]】 (あるものが観察される →そのものが存在する)	→	②【問題 1】 ・対論者は論理的包摂関係 [1] を容認するか？ [→立論者の三世実有論証成立] ・対論者は論理的包摂関係 [1] を否認するか？ [→立論者の三世実有論証不成立] ↓
④【問題 2】 ・もし対論者が論理的包摂関係 [1] を否認するとすれば、立論者はいかにして対論者を説得するか？	←	③ ・もし対論者が論理的包摂関係 [1] を否認するとすれば、対論者はどのように考えて否認するのか？

今、以上の事柄について吟味することには『識身足論』が成立した頃における有部と対論者が有していた見解（特に、存在と認識の関係性に関する見解）の詳細を知ることができるという思想史上の意義がある。しかのみならず、ここにおける議論は、存在と認識の関係をめぐって、後世に展開される各仏教学派間の闘ぎ合い——例せば、外的な認識対象を不可欠とする有部とそれを必要としない経量部などの思想——の原初的な実例である。よって、各々の学派がこれについて議論する際に常につきまとうこととなる問題点とその本質に迫るためにも、これは大いに資するものとなる可以说である。

以下では、『識身足論』『目乾連蘊』において、唯一、対論者側からの反論が見られる「所縁（認識対象, *ālamāna）を有しない心」の有無に関する議論を通して、この論理的包摂関係 [1] が対論者にとっても成立するか否かの問題を吟味することとする。

2. 対論者による論理的包摂関係の否認

2.1. 有部の立てる理由は不確実な論証因という指摘

この『識身足論』における三世実有論証は、先に確認した「[あるものがあるのままだに] 観察されるがゆえに、[そのものは個別のあり方をするものとして] 存在する」という立論者（有部）にとっての論理的包摂関係 [1] を主な拠り所としながら、有部によって一方的に展開され、対論者による反論の機会は与えられていない。しかるに、唯一の例外が存在する。それが、次に示す「所縁（認識対象, *ālambaṇa）を有しない心」の有無をめぐる議論の箇所である。そこにおいて、対論者は次のように反論する。

	『識身足論』 T26, 535a8:
【A】	沙門目連、作如是説。「有無所縁心。」
	〔対論者〕 沙門・目連は、以下のように説く。「所縁を有しない心（*cittam anālambaṇam）が存在します ⁹ 」と。

ここに示される対論者の言説は、一見、単なる自説の提示のごとくに見受けられるが、これは有部の三世実有論証への批判と見なすことができる。これまで有部は、対論者の容認を取り付けぬまま「あるものが観察されるがゆえに、そのものは存在する」という要件、つまりは、ある所縁（認識対象）が「観察される」場合には、必ず、その所縁が「存在する」という論理的包摂関係 [1] を暗黙裡に利用し続けていたが、この認識対象を主語として据えて表現される論理的包摂関係 [1] は、認識主体である心の方から言い換えると「所縁を観察する心が存在する場合には、必ず、所縁が存在する」と表現することができよう。要するに、これは「心は、必ず、所縁を有する」ということであり、これを否定的に表現すれば「所縁を有しない心は決して存在しない」ということとなる。よって、ここにおいて対論者によって「所縁を有しない

⁹ パーリ上座部に伝わる『論事』（KV）の中においても、この『識身足論』と同様の「所縁を有しない心」の有無についての議論が取り上げられている。そこにおいては、所縁を有しない心を認めないパーリ上座部が立論者となり、所縁を有しない心が存在することを主張する北道派（uttarāpathaka, cf. KVA_{PTS} 117, 18f./ KVA_{Siam} 281, 5）との間で対論が繰り広げられる。この議論に関しては、所縁を有しない心を否定する点で『識身足論』の立論者である有部と KV の立論者であるパーリ上座部は同じ立場に立ち、所縁を有しない心を肯定する点で『識身足論』と対論者と KV の対論者である北道派の見解は一致する。KV における議論の冒頭は、次の通りである。そこにおいては『識身足論』と同様、対論者の見解が確認されている。KV_{PTS} 410, 29f./ KV_{Siam} 440, 4: atītārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā（〔立論者（上座部）〕「過去 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち（対論者）は主張するのです] か。〔対論者（北道派）〕「仰るとおりです」）.; KV_{PTS} 411, 13f./ KV_{Siam} 440, 15: anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā（〔立論者（上座部）〕「未来 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち（対論者）は主張するのです] か。〔対論者（北道派）〕「仰るとおりです」）.

心が存在する」と表明されたことは、有部が暗黙裡に利用し続けてきた論理的包摂関係 [1] の批判、延いては、三世実有論証の否定が対論者によって行われていることとなるのである。

ところで、ここにおける対論者による論理的包摂関係 [1] の批判について、もう少し詳しく見てみると、次のように解釈できると考えられよう。まず、立論者は「あるものが観察される場合には、必ず、そのものが存在する」と意図しているので、「所縁を有しない心は決して存在しない」と考えることが分かるが、これに対して、対論者は「所縁を有しない心が存在する」と主張するので、「ある所縁は観察される場合に存在し、また、ある所縁は観察される場合に存在しない」と考えていることが分かる。よって、対論者は、「存在する」ことを証明するために有部によって立てられた「観察される」という論証因が、「存在する」という属性を有する事物のみならず、「存在しない」という属性を有する事物にも所属しうる不確実な論証因（いわゆる後の論理学における不定因）であって、必ずしも「存在する」という帰結を導くとは限らず、このことによって、三世実有論証に利用されている論理的包摂関係 [1] が斥けられると考えているのである。

立論者（有部）の見解	対論者の見解
（あるものが観察される →そのものが存在する）	（あるものが観察される ∩そのものが存在する） あるいは （あるものが観察される ∩そのものが存在しない）
すなわち、「観察される」という理由は「存在する」という理由を導くための正しい論証因（正因）。	すなわち、「観察される」という理由は「存在する」という理由を導くための不確実な論証因（不定因）。

それでは、具体的に、観察されるが存在しないという事例は、何なのかと言えば、対論者は次のように述べている。

	『識身足論』 T26, 535a18ff.:
【E】	彼作是言。「無所縁心決定是有。何者是耶。謂、縁過去。或縁未來。」
	〔対論者〕 彼（目連）は、〔さらに〕 以下のように言う。「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです。〔それでは、所縁を有しない心とは、〕 何であるか〔と云えば、それは〕 すなわち、過去〔の事物〕 という所縁を有する〔心〕

	(<i>*atītāmbanam</i> ¹⁰)、あるいは、未来 [の事物] という所縁を有する [心] (<i>*anāgatāmbanam</i> ¹¹) です」と。
--	---

これによれば、対論者は「過去と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」と主張することが明らかであり、また「現在と無為の事物という所縁を有する心は、所縁を有する」と考えていることが間接的に知られる。よって、この表現を、対論者の言外の意図を斟酌して良心的に解釈する¹²と、彼らは、現在と無為の事物は、観察され、かつ、存在するものと考える一方で、過去と未来の事物は、観察され、かつ、存在しないものと考えたと理解できる。

以上より、対論者からの有部への反論の内容をまとめると、次のように言うことができる。すなわち、有部は三世実有論証に際して「あるものは観察されるがゆえに、そのものが存在する」という論理的包摂関係 [1] を恰も自明の理のごとくに利用しているが、対論者はこれを容認しない。何となれば、対論者は、少なくとも未来と過去の事物については、観察され、かつ、存在しないものと考えからである。よって、有部が立てた「観察されるがゆえに」という理由は必ずしも「存在する」という帰結を導かない。よって、その理由は不確実な論証因（不定因）ということになるから、論理的包摂関係 [1] は成立せず、これが成立しない以上、三世実有論証も成立しない。

【対論者の発言の趣旨】

「あるものは観察されるがゆえに、そのものが存在する」という論理的包摂関係 [1] の「観察される」という理由は、必ずしも「存在する」という帰結を導かない。つまり、有部による理由は不確実な論証因（いわゆる不定因）——論理的包摂関係 [1] は不成立

[2]

¹⁰ Cf. KV_{PTS} 410, 29f./ KV_{Siam} 440, 4: *atītārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā* ([立論者（上座部）]「過去 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち（対論者）]は主張するのです] か。[対論者（北道派）]「仰るとおりです」), etc.

¹¹ Cf. KV_{PTS} 411, 13f./ KV_{Siam} 440, 15: *anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā* ([立論者（上座部）]「未来 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち（対論者）]は主張するのです] か。[対論者（北道派）]「仰るとおりです」), etc.

¹² 対論者の言外の意図に配慮して、その言説を解釈すると、彼らは「《実際には存在しない》過去と未来 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と意図し、また一方で「《実際に存在する》現在と無為 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有する」と考えることが分かる。詳しくは、小稿 [§2.2] 参照。

2.2. 対論者の言説に隠された言外の意図

ところが、以上で確認した「過去と未来〔の事物〕という所縁（認識対象, *ālabana）を有する〔心〕」は「所縁を有しない心」であるとする対論者の言説には難点がある。すなわち、対論者の言外の意図を斟酌せずに、この言説を文字通りに読むとすれば、所縁を「有する」ものが所縁を「有しない」と言うのであるから、表現上の矛盾を孕んでおり、論理的に破綻している。しかるに、この言説に表現上はあらわれていない言外の意図があると言うのであれば、その意図を汲み取ってから、この議論が妥当なものであるか否かを判断せねばなるまい。

勿論、その意図を追求するに際しては『識身足論』における対論者の発言に基づくのが最も適当である。しかるに、『識身足論』の中には、この意図を読み取るための手がかりが見当たらない。しかし、今、幸いなことに、パーリ所伝の『論事』（KV）の中に、この表現上の矛盾を指摘した文脈が存する。もっとも『論事』における立論者はパーリ上座部であり、有部とは見解の相違する点が多いから、ここにおける記述に全幅の信頼を置くわけにはいかないが、少なくとも、この所縁を有しない心の議論については、その存在を認めないという点において両者の見解が一致している¹³。また『論事』における対論者は、その詳細が審らかではない北道派と呼ばれる人々であると伝えられる¹⁴が、「過去と未来の事物は存在しない」と考え、かつ「過去と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」と主張する点において『識身足論』の対論者と見解が一致している。よって、これを参考にしながら『識身足論』の対論者の意図を推測することも不可能ではなからう。

それでは、「過去と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」という表現の矛盾を指摘する『論事』の箇所を次に示そう。なお、以下の議論においては、立論者と対論者が、表現上、似通ったことを言い合っているので、試みに両者の発言の意図を加味しつつ翻訳することとする¹⁵。

	KV _{PTS} 411, 13-22/ KV _{Siam} 440, 15-441, 4:
【い】	anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti.
	〔立論者（上座部）〕「未来〔の事物〕という所縁を有する心は、所縁を有しない」と〔君たちは、主張するのです〕か。
【ろ】	āmantā.
	〔対論者（北道派）〕仰るとおりです。〔我々は、「《実際には存在しない》未来の

¹³ 註 37 参照。

¹⁴ KVA_{PTS} 117, 18f./ KVA_{Siam} 281, 5. なお、この章に関する KVA の本文と翻訳は、註 22 にあげる。

¹⁵ なぜ、以下のように意図を挿入するのかについては、翻訳の後に示す考察を参照。

	事物という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と主張します。]
【は】	nanu anāgatārammaṇan ti.
	[立論者（上座部）][しかるに、その心は]「未来[の事物]という所縁を有する」と[君たちは説いているでは]ありませんか。
【に】	āmantā.
	[対論者（北道派）]仰るとおりです。[我々は、その心は]「《実際には存在しない》未来の事物という所縁を有する」と説いています。]
【ほー1】	hañci anāgatārammaṇaṃ, no vata re vattabbe — anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇan ti. anāgatārammaṇaṃ (PTS; anāgatārammaṇaṃ cittaṃ Siam) anārammaṇan ti, micchā.
	[立論者（上座部）]もし「[その心が]未来[の事物]という所縁を有する」[と君たち自身によって説かれている]のであれば、未来[の事物]という所縁を有する心が「所縁を有しない」とは、実に[君たち自身によって]説かれるべきではありません（ $P \rightarrow \sim Q$ ）。「未来[の事物]という所縁を有する」[と説かれているもの]（P）が「所縁を有しない」[と説かれること]（Q）は、[自語矛盾することになるがゆえに、君たちは]正しくないことに[なってしまいます]。
【ほー2】	hañci vā pana anārammaṇaṃ, no vata re vattabbe — anāgatārammaṇan ti. anārammaṇaṃ anāgatārammaṇan ti, micchā.
	[立論者（上座部）]あるいはまた、もし「[その心が]所縁を有しない」[と君たち自身によって説かれるので]あれば、「[その心が]未来[の事物]という所縁を有する」とは、実に[君たち自身によって]説かれているべきではありません（ $Q \rightarrow \sim P$ ）。「所縁を有しない」[と説かれるもの]（Q）が「未来[の事物]という所縁を有する」と[説かれていること]（P）は、[自語矛盾することになるがゆえに、君たちは]正しくないことに[なってしまいます]。

ここではまず【い】【ろ】の部分において対論者（北道派）の見解が明らかとなる。すなわち「未来¹⁶ [の事物]という所縁を有する心は、所縁を有しない」と[君たちは主張するのです]か、という上座部の質問¹⁷（【い】）に対して「仰るとおりです」と対論者は容認する¹⁸（【ろ】）ので、対論者は「未来[の事物]という所縁を有する心は、所縁を有しない」と主張することが分かるのである。したがって、『論事』と『識身足論』の対論者の見解が一致していることが

¹⁶ 過去の事物についてもまた同様。KV_{PTS} 410, 29-411, 3/ KV_{Siam} 440, 4-8.

¹⁷ KVA_{PTS} 117, 19/ KV_{Siam} 281, 5f. なお、この章に関する KVA の本文と翻訳は、註 22 にあげる。

¹⁸ KVA_{PTS} 117, 19f./ KV_{Siam} 281, 6. なお、この章に関する KVA の本文と翻訳は、註 22 にあげる。

明らかとなろう。

これに対して、上座部は【ほ-1】と【ほ-2】の部分において、対論者の主張が自語矛盾していることを指摘する。この内容を要約すると、対論者は「未来〔の事物〕という所縁を有する心は、所縁を有しない」という一文で構成された自らの主張の中で、その前半部では、未来の事物という所縁を「有する」(P)と言いつつ、その後半部では、所縁を「有しない」(Q)と言っているので、一文の中で自語矛盾を来しているというのである ($P \rightarrow \sim Q$, $Q \rightarrow \sim P$)。これについては『識身足論』の主張もまた同等に帰結に落ち着くこととなろう。

それでは、対論者は、一体、どのような理由で、所縁を有するものが所縁を有しないと主張するに到ったのであろうか。同じく『論事』における対論者による反論から、その理由を垣間見ることができる。

	KV _{PTS} 412, 22-28/ KV _{Siam} 442, 5-8:
【へ】	na vattabbam — atītānāgatārammaṇaṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) cittaṃ anārammaṇaṃ ti.
	〔対論者（北道派）〕〔我々が主張するように〕「《実際には存在しない》過去〔の事物〕と未来〔の事物〕という所縁を有する心が、《実際に存在する》所縁を有しない」とは説かれるべきではない〔と君たちは考える〕のですか。
【と】	āmantā.
	〔立論者（上座部）〕仰るとおりです。〔「過去の事物と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」とは説かれるべきでない和我々は考えます。〕
【ち】	nanu atītānāgataṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) n'atthī ti.
	〔対論者（北道派）〕〔しかるに、君たちは、我々と同様〕「過去〔の事物〕と未来〔の事物〕は《実際には》存在しない」と〔主張しているのでは〕ありませんか。
【り】	āmantā.
	〔立論者（上座部）〕仰るとおりです。〔我々は「過去の事物と未来の事物は《[ある観点からすると ¹⁹] 実際に》存在しない」と主張します。〕

¹⁹ 上座部は、対論者の「《実際には存在しない》過去と未来〔の事物〕という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」という主張を、表現上のみならず、内容的にも矛盾するものとして考える（註37参照）。よって、上座部は、過去と未来の事物という所縁を有する心は実際に存在する所縁を有すると説かなければならないはずである。もっと簡潔に言えば、上座部は、過去と未来の事物は実際に存在すると説かなければならないはずである。それにもかかわらず、ここにおいて、上座部は、対論者の「過去と未来〔の事物〕は全く存在しないものではないのですか」という質問に対して、「その通りです」と答えている。すなわち、過去と未来の事物が実際には存在しないことを認めてしまっているのである。しかるに、この対論に

【ぬ】	hañci atītānāgaṭaṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) n'atthi, tena vata re vattabbe — atītānāgaṭārammaṇaṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) cittaṃ anārammaṇaṃ ti. (PTS; ti ...pe... Siam)
	〔対論者〕〔しかるに〕もし過去〔の事物〕と未来〔の事物〕が《実際には》存在しないとしたら、実に、それゆえに「《実際には存在しない》過去〔の事物〕と未来〔の事物〕という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と〔君たちによっても、我々と同様に〕説かれるべきです。

まず、【ち】の部分に注目すると、対論者は上座部に対して「過去と未来〔の事物〕は存在しない」のではないかと賛同を求めている²⁰。よって、このことから、対論者は「過去と未来〔の事物〕は存在しない」と考えていることが分かる。そうであるとすれば、この点においても『論事』と『識身足論』の対論者の見解は一致していると言える²¹。

そして、【ぬ】において、対論者は「過去と未来〔の事物〕が存在しないならば」、それを所縁として有する心は「所縁を有しない」と説かれるべきであると発言している。よって「過去と未来の事物が存在しない」ということが彼らの主張の理由となっていると考えることができる。ゆえに、対論者は、過去と未来の事物という所縁を有する心は、過去と未来の事物が存在しないがゆえに、換言すれば、《実際には存在しない》過去と未来という事物を所縁とするがゆえに、《実際に存在する》所縁を有しないと主張すると考えられ²²、また、対論者の元の言

はもはや続きがなく、【ぬ】において完了している。よって、これを文字通りに理解するとすれば、上座部は自己矛盾により敗北を喫することとなる。あるいはまた、もしこれをもって上座部が敗北していないのであるとすれば、上座部は何らかの隠された意図を持っていることにならねばならない。すなわち、ある観点からすると過去と未来の事物は実際には存在しないが、また別の観点からすると所縁となっている過去と未来の事物は実際に存在するというようにである。もしこのような観点が導入されるとすれば、ある観点からすると実際には存在しない過去と未来の事物という所縁を有する心が、別の観点からすると実際に存在する所縁を有することも可能となる。しかるに、このような観点が何であるかは、KVの本文はおろか、KVAにおいても触れられていない。ただ、KVの別の章（例えば、第一章）のKVAにおいては「勝義諦」（paramatthasacca, cf. KVA_{PTS} 12, 20/ KVA_{Siam} 154, 1）・「世俗諦」（sammutisacca, cf. KVA_{PTS} 12, 21; sammatisacca, cf. KVA_{Siam} 154, 2）という観点が見えるから、ここにおいてもこのような観点が導入されるかもしれない。

²⁰ ここにおける対論者（北道派）による質問の趣旨は、自身（対論者）は「過去と未来〔の事物〕は存在しない」と認めないが、相手方（立論者）はそうに考えるのではないかという類のものではなく、自身（対論者）も「過去と未来〔の事物〕は存在しない」と考えているが、相手方（立論者）でも同様に考えられているのではないかという意図で賛同を求めているものであることが、KVAにより知られる。KVA_{PTS} 117, 15-19/ KVA_{Siam} 281, 2-5. なお、この章についてのKVAの本文と翻訳は、註22にあげる。

²¹ 註2参照。

²² Cf. KVA_{PTS} 117, 15-20/ KVA_{Siam} 281, 2-7: idāni atītānāgaṭārammaṇakathā (Siam; atītārammaṇakathā PTS) nāma hoti. tattha yasmā atītānāgaṭāni (Siam; atītānāgaṭārammaṇaṃ PTS) nāma n'atthi, tasmā tad-

説に基づいて言えば「《実際には存在しない》過去と未来〔の事物〕という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」ということを意図しているものと考えられるのである。

これよりすれば『識身足論』の対論者もまた「《実際には存在しない》過去と未来〔の事物〕という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」ということを意図しているという一つの解釈が成り立とう。

以上から、『識身足論』における対論者の言説の意図に関する解釈をまとめると、以下のようになるう。

【『識身足論』における対論者の言説の意図に関する一解釈】

《実際には存在しない》過去と未来〔の事物〕という所縁を有する心は、

《実際に存在する》所縁を有しない。

[3]

これら [2] [3] が、対論者の言わんとすることの全体像である。

3. 有部の反駁により引き起こされた対論者説変質の過程

3.1. 行為主体と行為対象の関係に基づいた有部による反駁と対論者による会通

さて、以上のごとく、対論者の言わんとすることの全体像——対論者は、過去と未来の事物は観察されるけれども実際には存在しないと考えるので、「あるものが観察されるがゆえに、そのものは存在する」という有部にとつての論理的包摂関係 [1] は不確実な論証因（不定因）のゆえに成立しない [2] と考える。そして、このことを示さんがために、「《実際には存在しない》過去と未来の事物という所縁を有する心は《実際に存在する》所縁を有しない」 [3] という意図のもとに、「《実際に存在する》所縁を有しない心が存在する」と表明するという——は、

ārammaṇena cittaṇa ārammaṇassa n'atthitāya anārammaṇena bhavitaḥhan ti<> iti taṃ (Siam; atītaṃ PTS) anārammaṇan ti yesaṃ laddhi, seyyathā pi uttarāpathakānaṃ, te sandhāya atītarammaṇan (PTS; atītānāgatārammaṇan Siam) ti pucchā sakavādissa, paṭiññā itarassa. sesam ettha yathāpālim (Siam; yathāpālim PTS) eva niyyātī ti (今、名前からすると「過去と未来の所縁に関する議論」[という章]がある。そこにおいては、「何となれば、過去〔の事物〕と未来〔の事物〕は全く存在しないがゆえに、それゆえに、所縁が存在しないのであるから、その〔過去と未来の事物という〕所縁を有する心は、[実際に存在する] 所縁を有しない [心] であらねばならない」と[言われる]。以上のように、それ（過去の事物と未来の事物という所縁を有する心）は [実際に存在する] 所縁を有しないという執見 (laddhi) が、ある人々には、例えば、北道派 (uttarāpathaka) の人々には、あるのであるが、その人々に対する「過去〔の事物〕という所縁を有する [心] は」[云々] という質問は、自論師（立論者）の [発言] であり、主張は他の者（対論者）の [発言] である。残り [の部分] は、ここにおいては、まさしく本文のとおり、理解される）。

ほぼ明らかとなった。しかるに、対論者の見解は、いかなる経緯で、かくも言外の意図に満ちた複雑なものとなってしまったのだろうか。『識身足論』における有部と対論者の応酬を、順を追って見ながら、以下にその経緯の解明を試みようと思う。

まず、この議論に先立って、有部は「あるものは観察されるがゆえに、そのものは存在する」という論理的包摂関係[1]を人知れず確信し、これに基づいて、現在と無為の事物のみならず、過去と未来の事物までもが観察されるがゆえに「存在する」と主張するに到った。

これに対して、対論者は「現在と無為の事物は存在するものであり、過去と未来の事物は存在しないものである」ということをもとより謳っていたため、現在と無為の事物が存在することに関しては有部と見解を同じくするものの、過去と未来の事物の有無については有部と反目する羽目となった。よって、あらためて「過去と未来の事物が存在しないものである」ということの正しさを力説したいところであるが、有部によっては「観察されるがゆえに」という論証因が提示されているため、単に主張を繰り返すだけでは意味がない。そこで、対論者の講じた策が、有部の掲げる「観察されるがゆえに」という論証因に対する批判であった。先述のとおり、現在と無為の事物に関しては、対論者もまた、元来、存在するものと考えているので、有部同様、観察される場合に存在するものであっても構わない。すなわち、現在と無為の事物に対する心は、所縁（認識対象、*ālamana）が存在するものであるがゆえに、所縁を有するものであってもよい。しかるに、過去と未来の事物は、対論者にとっては、存在しないものであるので、観察されるが存在しないものであると考えられる。つまり、対論者にとっては、少なくとも過去と未来の事物に対する心は、所縁が存在しないものであるがゆえに、所縁を有しないものとみなされるのである。このことは、「存在する」という帰結を正しく導く論証因（正因）と有部によって考えられている「観察される」というあり方が、対論者にとっては必ずしも「存在する」という帰結を導くとは限らない不確実な論証因（不定因）にあたるという事態を示している。このことから、初めのうち、対論者は、ただこのことを有部に示さんがために、格別の含蓄もなく、「所縁を有しない心が存在する」と反論しただけであつたろうと考えられる。つまり、対論者は、「過去と未来の事物に対する心は、所縁が存在しないものであるがゆえに、所縁を有しない」ということを文字通りに有部に伝えたかったにすぎないと考えられるのである。

	主張		所縁を有する心	所縁を有しない心
有部	<ul style="list-style-type: none"> ・現在と無為の事物は存在するもの ・過去と無為の事物は存在するもの 	←	<ul style="list-style-type: none"> ・現在と無為の事物を観察している心 ・過去と未来の事物を観察している心 	なし

対論者	・現在と無為の事物は 存在するもの ・過去と未来の事物は 存在しないもの	→	・現在と無為の事物を観 察している心 ・過去と未来の事物を観 察している心
-----	---	---	--

以下に示す『識身足論』における対論者による初めての反論は、上記に示した反論の場面を再現したものであろうと思われる。

	『識身足論』 T26, 535a8:
【A】	沙門目連、作如是説。「有無所縁心。」
	〔対論者〕 沙門・目連は、以下のように説く。「所縁を有しない心（*cittam anālabhanam）が存在します ²³ 」と。

しかるに、有部も黙ってこの対論者の言い分を受容しようはずがない。そこで、まず、対論者への反駁のために、有部が目をつけたのが、行為主体と行為対象の関係性である。ここにおける対論者による主張は「所縁を有しない心が存在する」というものであるが、まず、そこにおける「心」（*citta）は、「認識」（*vijñāna）と言い換えることが可能である²⁴。そして、この「認識」は、認識するという行為における行為主体と理解される²⁵。さらに、この行為主体は必ず行為対象を必要とすることがアーガマに見られるから、行為主体たる「認識」も必ず行為対象たる所縁（*ālabhana）を必要とする。よって、心は必ず所縁を有するから、所縁を有しない心は決して存在しないと言うのである。以上の事柄は次のように示される。

	『識身足論』 T26, 535a8-11:
【B】	應問彼言。「汝、然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説『苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法。』」

²³ 註9参照。

²⁴ 『品類足論』 T26, 692b24f.: 心云何。謂、心、意、識（心とは何か。すなわち、心（*citta）、意（*manas）、認識（*vijñāna）のことである）。また、これに相応する『衆事阿毘曇論』（T26, 627a10f.）の内容も同様である。; AKBh 61, 20: cittam mano 'tha vijñānam ekārtham [2. 44ab]（心と意と認識は、同じ意味を有する [2. 44ab]）。

²⁵ AKBh においては、以下に本文中に示す『識身足論』と同じアーガマを引用して「認識」を行為主体として説明する。AKBh 61, 21: vijñānātīti vijñānam（認識するから認識である）。さらに AKVy は、これをより顕著に示して、以下のように註釈する。AKVy 141, 17f.: vijñānāty ālabhanam iti vijñānam kartari lyuṭ（所縁を認識するがゆえに、認識である。〔つまり、この「認識」という語は、〕行為主体の意味での lyuṭ（接尾辞 -ana を添えて造られる語）である）。

	<p>[立論者] [我々は] 彼（目連）に詰問して言うだろう。「君は、以下 [の事柄] をそのとおりであると認めますか、[それとも認めませ] んか。すなわち、アーガマ（契経）の中において『比丘よ。[認識（*vijñāna）は] 認識し、認識するがゆえに（*vijñāti vijñātīti）、[それゆえに] 認識と呼ばれるのである。[それでは、認識は] 何を認識するのか [と云えば、それは] すなわち、色形（*rūpa）を認識し、[また] 音（*śabda）を [認識し、また] 香り（*gandha）を [認識し、また] 味（*rasa）を [認識し、また] 触れられるもの（*spraṣṭavya）を [認識し、また] 法（*dharma）を認識するのである²⁶』と世尊が見事に語り、見事に述べ、見事に</p>
--	--

²⁶ ここに示される経典の内容は、次に示す AKUp に引用されている経典とよく一致している。AKUp P18b1f./ D16b4f.: dge slong dag rnam par shes shing rab tu shes pa de'i phyir rnam par shes pa nye bar len pa'i phung po zhes bya'o// ci zhig rnam par shes she na (D; zhe na P) / gzugs rnam par shes pa dang / sgra dang / dri dang / ro dang / reg bya dang / chos rnam par shes te/ dge slong dag rnam par shes shing rab tu shes pa de'i phyir rnam par shes pa nye bar len pa'i phung po zhes bya'o//（比丘たちよ。[識取蘊（*vijñānopādānaskandha）は、] 認識し、認知する（*vijñāti prajñāti）[がゆえに、] それゆえに識取蘊と [と呼ばれるのである。それでは、] 何を認識するのかと言うならば、[それは] 色形（*rūpa）を認識し、また、音（*śabda）を [認識し、] また、香り（*gandha）を [認識し、] また、味（*rasa）を [認識し、] また、触れられるもの（*spraṣṭavya）を [認識し、] また、法（*dharma）を認識するのである。比丘たちよ。[このように、識取蘊は、色形や音や香りや味や触れられるものや法を] 認識し、認知する [がゆえに、] それゆえに、識取蘊と [よばれるのである]）。; また、これに相当する漢訳の『雜阿含經』もほぼ同じ内容を示す。『雜阿含經』T2, 11c8ff.: 復、以此行受陰是無常苦變易法別知相、是識受陰。何所識。識色。識聲香味觸法。是故、名識受陰（さらにまた、以上の行取蘊が無常であり、苦であり、変化する法であることを認識する特徴 [を有するもの] が、識取蘊である。[それでは、その識取蘊は] 何を認識するのか [と云えば、それは] 色形を認識し、音を [認識し、また] 香りを [認識し、また] 味を [認識し、また] 触れられるものを [認識し、また] 法を認識する。それゆえに、[それらを認識する特徴を有するものを] 認識と名付けるのである）。; ただし、これに相当するパーリ所伝の SN においては、認識される対象として列挙されているものが以上とは異なる。SN 3, 87, 17-22: kiñca bhikkhave viññāṇaṃ vadetha. vijñāti ti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati. kiñca vijñāti. ambilam pi vijñāti, tittakam pi vijñāti, kaṭukam pi vijñāti, madhuraka(SNA 2, 293, 4; madhuka SN)m pi vijñāti, khārikam pi vijñāti, akhārikam pi vijñāti, loṇika(SNA 2, 293, 8; loṇaka SN)m pi vijñāti, aloṇika(cf. SNA 2, 293, 8; aloṇaka SN)m pi vijñāti. vijñāti ti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati（比丘たちよ。しかるに、どうして [君たちは、それを] 識（viññāna）と呼ぶのか。比丘たちよ。実に、認識する（vijñāti）がゆえに、それゆえに [それは] 識と呼ばれるのである。しかるに、[それは] 何を認識するのか。[それは] 酸いもの（ambila）を [「酸い」と] 認識し、また [それは] 苦いもの（tittaka）を [「苦い」と] 認識し、また [それは] 辛いもの（kaṭuka）を [「辛い」と] 認識し、また [それは] 甘いもの（madhuraka）を [「甘い」と] 認識し、また [それは] アルカリ性のもの（khārika）を [「アルカリ性である」と] 認識し、また [それは] 非アルカリ性のもの（akhārika）を [「非アルカリ性である」と] 認識し、また [それは] 鹹いもの（loṇika）を [「鹹い」と] 認識し、また [それは] 鹹くないもの（aloṇika）を [「鹹くない」と] 認識するのである。比丘たちよ。実に [それは、以上のようなものを、以上のように] 認識するがゆえに、それゆえに、識と呼ばれるのである）。なお、訳中の補足については、次を参照。SNA 2, 293, 1-13: ambilam pi vijñāti ti, amba-ambāṭaka-mātuluṅgādi-ambilam ambilan ti vijñāti. es'eva nayo sabbapadesu tasmā viññāṇaṃ ti vuccati ti, yasmā imaṃ ambilādi-

	説いていらっしゃることを」と。
【C】	彼答言。「爾。」
	〔対論者〕彼（目連）は、答えて言う。「そのとおりである〔と認めます〕」と。
【D-0】	「汝、聽墮負。」
	〔立論者〕「君は、〔我々によって〕論破されたことを認めなさい（*ājānāhi nigrahaṃ ²⁷ ）。」

ここで注目すべきは、【B】において有部によって引用され【C】において対論者によって容認されるアーガマである。その内容は、「①認識（*vijñāna）は、認識する（*vijānāti）がゆえに、認識と呼ばれる。そして、②その認識は、色形、ないし、法を認識する」と要約することができよう。

これを、さらに、行為主体—行為対象という観点から捉えれば、次のように言い換えることができよう。すなわち、①ある行為主体（*kartṛ）が認識する（*vijānāti）という行為をするときには、その行為主体は認識（*vijñāna）と呼ばれる。そして、②認識という行為主体は必ず認識対象という行為対象を必要とする。よって、心（認識主体）は、いつも、所縁（認識対象）を有する、というようにである。これが【B】のアーガマの内容である。

そして、この「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマ【B】の内容（Q）は、【C】において対論者も容認するので、その限りにおいて対論者は「所縁を有しない心が存在する」（P）という主張を保持することができない。有部はこのことを以下のようなかたちで示して言う。すなわち、所縁を有しない心が存在するという主張を保持している限り、心は必ず所縁を有するという趣旨のアーガマは容認しえず（P→~Q）、そのアーガマの内容を容認している限り、その主張を保持することができない（Q→~P）というジレンマに陥る²⁸。また、順序をかせ

bhedam aññamaññavisitṭhena ambilādibhāvena jānāti, tasmā viññānaṃ ti vuccatī ti. evam idhāpi bhagavā vijānanalakkhaṇassa viññānaṃ paccattalakkhaṇam eva bhājetvā dassesi （また、酸いもの（ambila）を認識しとは、マンゴー（amba）やアンバータカ（ambātaka）や枸櫞（mātuluṅga）などの酸いものを「酸い」と認識する〔ことである。〕これと全く同じ様式（naya）がすべての章句に〔適用される。〕…それゆえに、認識と呼ばれるとは、何となれば、以上のような酸いなどの違いを有するものを、相互に異なる酸いなどというあり方で知るがゆえに、それゆえに認識と呼ばれるということである。以上のように、ここにおいても、世尊は、認識する（vijānana）という特徴を有する認識（viññāna）にある個別の特徴（paccattalakkha）を〔他のものと〕區別して説示なさったのである）。.; 以上の經典の比較考察については、本庄 [1979] [1985] 参照。

²⁷ Cf. KV_{PTS} 2, 9/ KV_{Siam} 1, 6: ājānāhi niggaham（〔君は、我々に〕論破されたことを認めなさい）。

²⁸ 『識身足論』T26, 531a11-15: 「若汝説『有無所縁心』、則不應言『謂、契經中世尊善語善詞善説。苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法。』作如是言、不應道理」（〔立論者〕「もし、君（対論者）が『所縁を有しない心が存在します』と説く（P）ならば、その場合には、すなわち、アーガマ（契經）の中において『比丘よ。〔認識（*vijñāna）は〕認識し、認識するがゆえに（*vijānāti vijānātīti）、〔それゆえに〕認識と呼ばれるのである。

て考察しても、やはり、そのアーガマの内容を容認している限り、その主張を保持することはできず（ $Q \rightarrow \sim P$ ）、その主張を保持している限り、そのアーガマの内容を容認することはできない（ $P \rightarrow \sim Q$ ）というジレンマに陥ることにはかわりがない²⁹と。

確かに有部が批判するとおり、上述の「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマ【B】の内容を一旦容認してしまったからには、「所縁を有しない心が存在する」と主張する対論者も、心が所縁を有するという事柄を否定するわけにはいかない。そこで、この苦境を脱するために対論者が考え出した手立てが、このアーガマの会通である。そして、その会通が示される場面が、まさしく、次の部分であろうと考えられる。

	『識身足論』 T26, 535a18ff.:
【E】	彼作是言。「無所縁心決定是有。何者是耶。謂、縁過去。或縁未來。」
	〔対論者〕 彼（目連）は、[さらに] 以下のように言う。「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです。[それでは、所縁を有しない心とは、] 何であるか[と 言えば、それは] すなわち、過去[の事物] という所縁を有する[心] (*atītālambanam ³⁰)、あるいは、未来[の事物] という所縁を有する[心] (*anāgatālambanam ³¹) です」と。

[それでは、認識は] 何を認識するのか[とえば、それは] すなわち、色形(*rūpa)を認識し、[また] 音(*śabda)を[認識し、また] 香り(*gandha)を[認識し、また] 味(*rasa)を[認識し、また] 触れられるもの(*spraṣṭavya)を[認識し、また] 法(*dharma)を認識するのである』と世尊が見事に語り、見事に述べ、見事に説いていらっしゃる[ということを容認する]と言ってはならない(～Q)はずです。『所縁を有しない心が存在します』という自説を自ら容認しつつ説きながらも、同時に] そのように[認識主体(心)がいつも認識対象(所縁)を有するという趣旨のアーガマ(契経)をも自ら容認する(Q)と] 言うとしたら、道理に合わないこと(～P)(自身の容認している内容が互いに矛盾すること)となってしまうでしょう)。

²⁹ 『識身足論』 T26, 535a15-18: 「汝、今、若言『謂、契経中世尊善語善詞善説。苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法』、則不應説『有無所縁心。』言『有無所縁心』、不應道理」〔立論者〕「君が、今、もし、すなわち、アーガマ(契経)の中において『比丘よ。[認識(*vijñāna)は] 認識し、認識するがゆえに(*vijānāti vijānātīti)、[それゆえに] 認識と呼ばれるのである。[それでは、認識は] 何を認識するのか[とえば、それは] すなわち、色形(*rūpa)を認識し、[また] 音(*śabda)を[認識し、また] 香り(*gandha)を[認識し、また] 味(*rasa)を[認識し、また] 触れられるもの(*spraṣṭavya)を[認識し、また] 法(*dharma)を認識するのである』と世尊が見事に語り、見事に述べ、見事に説いていらっしゃる[ということを容認する(Q)]と云うならば、その場合には『所縁を有しない心が存在します』と説いてはならない(～P)はずです。[認識主体(心)がいつも認識対象(所縁)を有するという趣旨のアーガマ(契経)を自ら容認しながらも、同時に]『所縁を有しない心が存在します』と説いた(P)としたら、道理に合わないこと(～Q)(自身の容認している内容が互いに矛盾すること)となってしまうでしょう)。

³⁰ 註 10 参照。

³¹ 註 11 参照。

有部が対論者の「所縁を有しない心は存在するものです」という主張を斥けるために「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマを示し、対論者も一旦それを容認したにもかかわらず、あらためて対論者が「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです」というからには、そこには有部とは異なる何らかの言外の意図がなければならない。そして、文脈からその意図を推測すれば、まず、ここでの対論者の主張は次のように解釈されと考えられる。すなわち、「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマを容認しているとしても、矛盾なく「所縁を有しない心は、必ずや、存在する」と主張しうる。というのも、ここで述べられている所縁を有しない心とは、「過去という所縁を有する[心]であり、あるいは、未来という所縁を有する[心]である」からである、と。さらに、それではどうしてこのような物言いが可能であるのかと言えば、この言説の裏に、まさしく、先述したところの対論者の言外の意図[3]があるからであろう。すなわち、「《実際には存在しない》過去と未来[の事物]という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」という意図[3]である。このようにして、この言外の意図を加味することによってはじめて、対論者は、有部が指摘するジレンマから脱して、再び「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです」という主張を通すことが可能となるのである。すなわち、「所縁を有しない心が存在する」（謂うところは、過去と未来の事物に対する心は、所縁を有しない）という自らの主張を固持するために、有部によって示され、自身によっても容認された「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマを、言外の意図によって「過去と未来の事物に対する心は《実際には存在しない》所縁を有する」と会通し、またそれに合わせて、「所縁を有しない心は存在するものです」という自身の主張を「《実際に存在する》所縁を有しない心は存在するものです」と解釈することによって、「所縁を有しない心は存在するものです」という自身の主張を再説することができたのである。

		現在と無為の事物に対する心	過去と未来の事物に対する心
		《実際に存在する》 所縁を有する心	《実際に存在する》 所縁を有する心
有部の 見解	アーガマ 容認以前	所縁を有する心 ↓	所縁を有しない心 ↓
	アーガマ 容認以後	《実際に存在する》 所縁を有する心	《実際には存在しない》 所縁を有する心 (≡ 《実際に存在する》 所縁を有しない心)

3.2. 対論者の会通に対する有部による因果関係に基づいた反駁

以上のようにして、難詰をアーガマの会通というかたちで受け流され、行為主体と行為対象の関係性に基づいて対論者を十分に説得しきれなかった有部は、次に、その認識対象（所縁）と認識主体（心）の間に存する因果関係を持ちだして説得に取りかかる。このことが次のように示される。

	『識身足論』 T26, 535a20-25:
【F】	應問彼言。「汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、為本魚師沙底苾芻説言『苾芻。由彼彼因、由彼彼縁、發生於識。識既生已、墮彼彼數。由眼及色、發生於識、識既生已、墮眼識數。由耳鼻舌身意及法、發生於識。識既生已、墮意識數。』」
	<p>[立論者] [我々は] 彼（目連）に詰問して言うだろう。「君は、以下 [の事柄] をそのとおりであると認めますか、[それとも認めませ] んか。すなわち、アーガマ（契經）の中において世尊が見事に語り、見事に述べ、見事に説いて、元漁師であった³²サーティ比丘のために説いて『比丘よ。何であれ、ある原因（*hetu = 感覚器官）により、何であれ、ある条件（*pratya = 対象）により、認識（*vijñāna）が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] そ [の原因（感覚器官）] によって名付けられる（*saṅkhyāṃ gacchati）。[すなわち] 眼（*cakṣus）と色形（*rūpa）により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] 眼識（*cakṣurvijñāna）と名付けられる。耳（*śrotra）[と音（*śabda）により、] 鼻（*ghrāṇa）[と香り（*gandha）により、] 舌（*jihvā）[と味（*rasa）により、] 身体（*kāya）[と触られるもの（*spraṣṭavya）により、あるいは、] 意（*manas）と法（*dharma）により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は、それぞれ、耳識（*śrotravijñāna）、鼻識（*ghrāṇavijñāna）、舌識（*jihvāvijñāna）、身識（*kāyavijñāna）、あるいは、] 意識（*manovijñāna）と名付けられる³³』と仰っていることを」と。</p>

³² 『識身足論』において、「本魚師」（*keṇvartapūva, *keṇvartapubba）と翻訳される語は、この所依經典であると考えられる『中阿含經』によれば、「鷄和哆子」（*keṇvartaputra, keṇvartaputta）となっている。『中阿含經』 T1, 766c2f.: 爾時、唎帝比丘鷄和哆子生如是惡見……（そのとき、漁師の子（鷄和哆子）であるサーティ比丘（唎帝比丘）に以下のような邪惡な見解が起こった……）。また、これに相應する MN も同じ内容を示す。MN 1, 256, 12ff.: tena kho pana samayena sātissa nāma bhikkhuno keṇvartaputtassa evarūpaṃ pāpaṃ diṭṭhigataṃ uppannaṃ hoti ……（さらにまた、ちょうどその時、名前からすると、サーティという漁師の息子である比丘に、以下のような邪惡な見解が起こった……）。

³³ MN 1, 259, 13-23: yañ ñad eva bhikkhave paṭicca uppajjati viññāṇaṃ tena ten'eva saṅkhaṃ gacchati. cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati viññāṇaṃ, cakkhuvijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; sotañ ca paṭicca sadde ca uppajjati viññāṇaṃ, sotavijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; ghāṇaṃ ca

【G】	彼答言。「爾。」
	〔対論者〕彼（目連）は、答えて言う。「そのとおりである〔と認めます〕」と。
【H-0】	「汝、聽墮負。」
	〔立論者〕「君は、〔我々によって〕論破されたことを認めなさい（*ajānāhi nigrahaṃ ³⁴ ）。」 ³⁵

paṭicca gandhe ca uppajjati viññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; jivhañ ca paṭicca rase ca uppajjati viññāṇaṃ, jivhāviññāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; kāyañ ca paṭicca phoṭṭhabbe ca uppajjati viññāṇaṃ, kāyaviññāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; manañ ca paṭicca dhamme ca uppajjati viññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati（比丘よ。何であれ、ある条件により、認識が発生すると、〔その認識は、〕そ〔の条件〕によって名付けられる。〔すなわち、〕眼により、そして、色形に〔より、〕認識が発生すると、〔その認識は〕眼識と名付けられ、耳により、そして、音に〔より、〕認識が発生すると、〔その認識は〕耳識と名付けられ、鼻により、そして、香りに〔より、〕認識が発生すると、〔その認識は〕鼻識と名付けられ、舌により、そして、味に〔より、〕認識が発生すると、〔その認識は〕舌識と名付けられ、身体により、そして、触られるものに〔より、〕認識が発生すると、〔その認識は〕身識と名付けられ、意により、そして、法に〔より、〕認識が発生すると、〔その認識は〕意識と名付けられる）。；これに相当する漢訳の『中阿含経』も同じ内容を示す。『中阿含経』767a25ff. 識隨所縁生、即彼縁説。縁眼色生識。生識已、説眼識。如是、耳・鼻・舌・身、意法生識。生識已、説意識（〔もし、ある〕条件となるもの（感覚器官と対象）により、認識が発生すると、〔その認識は、〕その条件（感覚器官）によって呼ばれる。〔すなわち、〕眼と色形により、認識が発生する。〔そして、〕認識が発生すると、〔その認識は〕眼識と呼ばれる。同様に、耳〔と音により、〕鼻〔と香りにより、〕舌〔と味により、〕身体〔と触られるものにより、あるいは、〕意と法〔により、〕認識が発生する。〔そして、認識が〕発生すると、〔その認識は、それぞれ、耳識、鼻識、舌識、身識、あるいは、〕意識と名付けられる）。

³⁴ 註27参照。

³⁵ 以下において、有部は、「《実際に存在する》所縁を有しない心が存在する」という対論者の主張（P）と【F】において有部により示され【G】において対論者により容認される「結果たる心は必ず原因たる所縁を有する」という趣旨のアーガマ（Q）が矛盾なく並存することが不可能であることをジレンマのかたち（ $P \rightarrow \sim Q, Q \rightarrow \sim P; Q \rightarrow \sim P, P \rightarrow \sim Q$ ）で示して、次のように述べる。『識身足論』T26, 535a25-535b2: 「若汝説言『無所縁心決定是有』、則不應言『謂、契經中世尊善語善詞善説、為本魚師沙底苾芻説言、苾芻。由彼彼因、由彼彼縁、發生於識。識既生已、墮彼彼數。由眼及色、發生於識。識既生已、墮眼識數。由耳鼻舌身意及法、發生於識。識既生已、墮意識數。』作如是言、不應道理」（〔立論者〕「もし、君（対論者）が説いて『所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです』と言う（P）ならば、その場合には、すなわち、アーガマ（契経）の中において世尊が見事に語り、見事に述べ、見事に説いて、元漁師であったサーティ比丘のために説いて『比丘よ。何であれ、ある原因（*hetu = 感覚器官）により、何であれ、ある条件（*pratyaya = 対象）により、認識（*vijñāna）が発生する。〔そして、〕認識が発生すると、〔その認識は〕そ〔の原因（感覚器官）〕によって名付けられる（*saṅkhyāṃ gacchati）。〔すなわち〕眼（*caksus）と色形（*rūpa）により、認識が発生する。〔そして、〕認識が発生すると、〔その認識は〕眼識（*caksurvijñāna）と名付けられる。耳（*śrotra）〔と音（*śabda）により、〕鼻（*ghrāṇa）〔と香り（*gandha）により、〕舌（*jihvā）〔と味（*rasa）により、〕身体（*kāya）〔と触られるもの（*spraṣṭavya）により、あるいは、〕意（*manas）と法（*dharma）により、認識が発生する。〔そして、〕認識が発生すると、〔その認識は、それぞれ、耳識（*śrotravijñāna）、鼻識（*ghrānavijñāna）、舌識（*jihvāvijñāna）、身識（*kāyavijñāna）、あるいは、〕意識（*manovijñāna）と名付けられる』と仰っている〔ということを容認する〕と言ってはならない（ $\sim Q$ ）はです。『所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです』と自ら説きながら

ここで注目されるべきは、【F】に示されるアーガマである。これを引用した有部の意向は次のようにまとめることができよう。「何であれ、ある原因により」すなわち、感覚器官により、かつまた、「何であれ、ある条件により」すなわち、認識対象（所縁）により、その結果として、認識主体（心）が発生する。よって、結果がある場合には、必ず、その原因が存在しなければならないから、結果である認識主体（心）がある場合には、必ず、原因である認識対象（所縁）が存在しなければならない³⁶。ゆえに、心（認識主体＝結果）は、必ず、所縁（認識対象＝原因）を有するというのである³⁷。

も、同時に] そのように「結果たる心は、必ず、条件たる所縁を必要とするという趣旨のアーガマ（契経）をも自ら容認する（Q）」としようとしたら、道理に合わないこと（～P）（自身の容認している内容が互いに矛盾すること）となってしまうでしょう。];『識身足論』T26, 535b3-9: 「汝、今、若言『謂、契経中世尊善語善詞善説、為本魚師莎底苾芻説言、苾芻。由彼彼因、由彼彼縁、發生於識。識既生已、墮彼彼數。由眼及色、發生於識。識既生已、墮眼識數。由耳鼻舌身意及法、發生於識。識既生已、墮意識數』、則不應説『無所縁心決定是有。』言『決定有無所縁心』、不應道理」([立論者]「君が、今、もし、すなわち、アーガマ（契経）の中において世尊が見事に語り、見事に述べ、見事に説いて、元漁師であつたサーティ比丘のために説いて『比丘よ。何であれ、ある原因（*hetu = 感覚器官）により、何であれ、ある条件（*pratyaśāra = 対象）により、認識（*vijñāna）が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] その[の原因（感覚器官）] によつて名付けられる（*saṅkhyāṃ gacchati）。[すなわち] 眼（*cakṣus）と色形（*rūpa）により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] 眼識（*cakṣurvijñāna）と名付けられる。耳（*śrotra）[と音（*śabda）により、] 鼻（*ghrāṇa）[と香り（*gandha）により、] 舌（*jihvā）[と味（*rasa）により、] 身体（*kāya）[と触られるもの（*spraṣṭavya）により、あるいは、] 意（*manas）と法（*dharma）により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は、それぞれ、耳識（*śrotravijñāna）、鼻識（*ghrāṇavijñāna）、舌識（*jihvāvijñāna）、身識（*kāyavijñāna）、あるいは、] 意識（*manovijñāna）と名付けられる』と仰っている[ということを容認する（Q）] と言うならば、その場合には『所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです』と説いてはならない（～P）はずです。[結果たる心は、必ず、条件たる所縁を必要とするという趣旨のアーガマ（契経）を自ら容認しながらも、同時に]『所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです』と説いた（P）としたら、道理に合わないこと（～Q）（自身の容認している内容が互いに矛盾すること）となってしまうでしょう。)]。

³⁶ 拙稿 [2006; §2. 5] 参照。

³⁷ KV にも、曖昧なかたちではあるが、この因果関係を用いた対論者批判が存する。また、この議論を通して、上座部の見解がより明らかとなる。先に示した KV_{PTS} 411, 13-22/ KV_{Siam} 440, 15-441, 4 (【い】～【ほ-2】) においては、立論者の上座部によつては、対論者の北道派の「過去と」未来「の事物という所縁を」有する心は、所縁を有しない」という主張の単なる表現上の矛盾が指摘されたにすぎなかった。よって、そこにおいては、上座部が対論者の言外の意図をもふまえて、その主張内容についてまで反対しているのかが判然としなかった。

しかるに、次にあげる対論を見ると、上座部が、有部と同様、認識対象と認識主体の関係、あるいは、因果関係に基づいて対論者の説得にあたっていることが分かる。

	KV _{PTS} 411, 23-29/ KV _{Siam} 441, 5-8:
【る】	anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti.
	〔立論者（上座部）〕「《実際には存在しない》未来〔の事物〕という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と〔君たちは考えるのですか。〕
【を】	āmantā.
	〔対論者（北道派）〕仰るとおりです。〔我々は「《実際には存在しない》未来〔の事物〕という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と考えます。〕
【わ】	nanu anāgataṃ ārabha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhī ti.
	<p>〔立論者（上座部）〕〔しかるに、君たちも、我々と同様〕「未来〔の事物という条件〕によって〔対象に心を〕振り向けること（āvaṭṭanā）〔や対象に心を差し向けること（ābhoga）や対象を心に取り込むこと（samannāhāra）や対象に注意すること（manasikāra）や対象を志向すること（cenaṭā）や対象を希求すること（patthanā）^(note1)や対象を〕願望すること（paṇidhi）が〔その未来の事物という条件の結果として〕存在する」と〔考えるのでは〕ないですか。</p> <p>(note1) Cf. KV_{PTS} 404, 24-28: rūpaṃ sārammaṇaṃ ti. āmantā. atthi tassa āvaṭṭanā ābhoga samannāhāro manasikāro cetanā patthanā paṇidhī ti. na h'evaṃ vattabbe ... pe... (〔立論者（パーリ上座部）〕「物質は、所縁を有する」と〔君たちは主張するのですか。〕〔対論者（北道派）〕仰るとおりです。〔立論者〕それ（物質）が〔対象に心を〕振り向けること（āvaṭṭanā）や対象に心を差し向けること（ābhoga）や対象を心に取り込むこと（samannāhāra）や対象に注意すること（manasikāra）や対象を志向すること（cenaṭā）や対象を希求すること（patthanā）や対象を願望すること（paṇidhi）が存在するのですか。〔対論者〕実に、そのように説かれるべきではありません）。</p>
【か】	āmantā.
	〔対論者（北道派）〕仰るとおりです。〔我々も「未来の事物という条件によって、心がその条件の結果として存在する」と考えます。〕
【よ】	hañci anāgataṃ ārabha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhi, no ca vata re vattabbe — anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti.
	<p>〔立論者（上座部）〕〔しかるに〕もし「未来の〔事物という条件〕によって〔対象に心を〕振り向けること—中略—〔対象を〕願望することが〔その未来の事物という条件の結果として〕存在する」〔と考えるのであれば、結果を生み出す条件は実際に存在するものですので、結果としての心が存在する場合には、必ず、条件としての未来の事物という所縁が《実際に》存在することとなりますから、君たちが主張するように〕「《実際には存在しない》未来〔の事物〕という所縁を有する心が、《実際に存在する》所縁を有しない」とは、実に、説かれるべきではありません。</p>

注目すべきは【わ】の部分である。ここにおいて、上座部は「anāgataṃ ārabha atthi āvaṭṭanā.....」という内容について対論者に賛同を求めている。以上のうち「anāgataṃ」（未来〔の事物〕）は認識対象（所縁）のほうの要素を表し、「āvaṭṭanā」（〔心を対象に〕振り向けること）は認識主体（心）のほうの要素を表すので、これらの関係性を認識対象と認識主体の関係でとらえるか、原因と結果の関係でとらえるかは「ārabha」の解釈によることとなる。

一般的に「ārabha」は、「(accusative) に関する」「(accusative) について」「(accusative) に対して」などを意味する。よって、一般的に解すれば、上記の文は「未来〔の事物〕(A) に対して〔心を〕振り向けること (B) ……がある」という意味となるから、両者 (A と B) の関係は、認識対象と認識主体の関係ととらえられることとなろう。

ところが、ここでも些かの疑念が残る。すなわち、《実際には存在しない》ものを原因として結果が生起することはないのかという疑問である。というのも、対論者は「《実際に存在する》所縁を有しない」心も「《実際には存在しない》所縁を有する」と考えているので、《実際には存在しない》ものを原因として結果が生起するとなれば、対論者を説得することができないか

また、「ārabha」はブッダゴースの註釈によれば「paṭicca」と解釈されることがあるので、「(accusative) を条件として」ということを意味すると考えて、「未来 [の事物 (A) という条件] によって [心を対象に] 振り向けること・・・がある」と理解することができるかも知れない。よって、このように考えると、両者 (A と B) の関係は原因と結果の関係としてとらえることができよう (尤も、このような穿った解釈をせずとも、仏教徒の場合には、認識対象と認識主体の関係にあることは、アーガマにより、原因と結果の関係にあることを含意する)。

いずれにせよ、以上のことより、上座部は、認識対象と認識主体の関係、あるいは、原因と結果の関係を持ちだして対論者の説得にあたっていることが分かるから、彼らは単に対論者の表現上の問題を非難しようとしているのではなく、その意図をも含めた主張の内容を非難しているのであり、彼ら自身は、過去と未来の事物という所縁を有する心も実際に存在する所縁を有すると考えていることが知られるのである。

そしてまた、上座部は、過去と未来の事物という所縁を有する心が、どのようなあり方で、実際に存在する所縁を有すると考えているのかと言えば、現在の事物という所縁を有する心と全く同じあり方で、実際に存在する所縁を有すると考えていることが、次に示す対論より知られる。

	KV _{PTS} 412, 4-9/ KV _{Siam} 441, 13-16:
【た】	paccuppannam ārabha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhi, paccuppannārammaṇam cittaṃ sārammaṇan ti.
	〔立論者 (上座部)〕《実際に存在する》現在 [事物という条件] によって [対象に心を] 振り向けること—中略— [対象を] 願望すること [という結果] が存在する [場合、すなわち、《実際に存在する》] 現在 [の事物] という所縁を有する心が [その所縁 (条件) の結果として存在する場合には、その心は《実際に存在する》] 所縁を有すると [君たちも、我々と同様に、主張するのです] か。
【れ】	āmantā.
	〔対論者 (北道派)〕仰るとおりです。[我々も「《実際に存在する》現在の条件という所縁 (条件) を有する心が、その所縁 (条件) の結果として存在する場合には、その心は《実際に存在する》所縁を有する」と主張します。]
【そ】	anāgataṃ ārabha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhi, anāgatārammaṇam cittaṃ sārammaṇan ti.
	〔立論者 (上座部)〕 [それでは] 未来 [の事物という条件] によって [対象に心を] 振り向けること—中略— [対象を] 願望すること [という結果] が存在する [場合、すなわち] 未来 [の事物] という所縁 (条件) を有する心が [その所縁 (条件) の結果として存在する場合にもまた、その心は、現在の事物という所縁を有する心と同様に、《実際に存在する》] 所縁を有すると [説かれるべきではありません] か。
【つ】	na h'evam vattabbe ...pe... .
	〔対論者 (北道派)〕 実に、そのように [「未来の事物という所縁 (条件) を有する心が、現在の事物という所縁 (条件) を有する心と同様に、《実際に存在する》所縁を有する」とは] 説かれるべきではありません。

らである。

しかしながら、因果関係が必ず《実際に存在する》ものに依存する関係であるか否かの議論は、もはや『識身足論』には存在しない。しかも、立論者と対論者の応酬は、これをもって決着したかのようなかたちとなっている。よって、これに関しては、少なくとも有部は、《実際に存在する》原因だけが結果を生起せしむることが可能であり、《実際には存在しない》原因からは結果が生起することはありえない³⁸と考えるようである。

以上における有部の意向をまとめると以下ようになる。

【有部の意向】

《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因から心（認識主体）という結果が生ずる。

（《実際に存在する》所縁（認識対象）⇒心（認識主体））

よって、心（認識主体）という結果がある場合には、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因がある。

（心（認識主体）→《実際に存在する》所縁（認識対象））

これを言い換えると、

心（認識主体）は、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象）を有する。

[4]

4. まとめ

以上の対論の経緯をまとめると、以下ようになる。

初めに、有部は三世実有論証に際して、あるものが〔ありのままに〕観察される場合には、それは〔個別のあり方をするものとして〕存在するという論理的包摂関係を暗黙のうちに利用していた。（[1]）

³⁸ 後世には、結果は《実際に存在する》原因からのみ生起するという考え方が明示される。これに関しては、Cox [1988; note 63] に詳しい。その一例を引けば、以下のごときである。『婆沙論（新）』79a16-21: 有六因。謂、相應因、乃至、能作因。問。何故作此論。答。為止無因惡因論故。…有作是說。有執因縁非實有物。如譬喩者。為止彼意顯示因縁若性若相皆是實有（六〔種〕の原因がある。すなわち、相應因、乃至、能作因である。問う—どうして、この議論をなすのか、と。答える—原因を否定する〔論〕と原因を誤解している論を遮止するためである。…以下のように説く〔者たち〕がいる。〔その者たちは、〕原因や条件は実際に存在するものではないと執着している。例えば、譬喩者である。彼らの意向を遮止して、原因や条件が、あり方からしても、あるいは、特徴からしても、実際に存在するものであることを明らかにするためである）。

ところが、第二に、対論者はこの論理的包摂関係 [1] を否認しにかかる。すなわち、過去と未来の事物は存在しないものであると考える対論者は、少なくとも過去と未来の事物は観察されたとしても存在しないものであると考えるので、有部の立てる論理的包摂関係 [1] における「観察される」という理由は必ずしも「存在する」という帰結を導かない不確実な論証因（いわゆる不定因）とみなすのである。よって、このことを示して、対論者は「[過去と未来に対する心は、所縁となるはずの過去と未来の事物が存在しないがゆえに、所縁を有しない。よって、心の中には] 所縁を有しない心が存在する」と言ったのである。（[2]）

そこで、第三に、有部は、対論者のこの反論に反駁するために、行為主体と行為対象の関係性をあげる。すなわち、有部は、認識主体（心）は必ず認識対象（所縁）を有するという趣旨のアーガマを提示して、対論者にもこれを容認させるのである。この結果、対論者は「所縁を有しない心が存在する」という自らの主張を保持すれば、このアーガマを容認しえず、このアーガマを容認すれば、自らの主張を保持しえないというジレンマに陥ることとなった。

しかるに、第四に、対論者は、このジレンマから脱して「所縁を有しない心が存在する」と再び主張するための手立てを思いつく。すなわち、このアーガマの会通である。この会通の結果、対論者の主張には言外の意図が加味され、「《実際には存在しない》過去と未来という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」という主張へと少しく変質した。（[3]）

この会通に対して、最後に、有部は、観察されるもの（所縁、認識対象）と観察するもの（心、認識主体）の間に存する因果関係を持ち出し、この関係を用いて対論者に再反駁する。すなわち、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因から心（認識主体）という結果が生ずる。よって、心（認識主体）という結果がある場合には、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因がある。つまりは、心（認識主体＝結果）は、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象＝原因）を有する、というのである。これにより、対論者は自らの会通 [3] を維持することも不可能となり、最終的に、有部は、論理的包摂関係 [1] を固持することに成功したのである。（[4]）

是に由りて此を観れば、対論者は有部にとっての論理的包摂関係 [1] を否認したが、紆余曲折を経つつも、最終的に因果関係に基づいて有部に説得される結果となったと結論することができよう。

略号表

- **AKBh:** *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu), ed. P. PRADAN, Patna, 1967.
- **AKUp:** **Abhidharmakośaṭīkopaṭīkā* (Śamatadeva), P tu No. 5595, D ju No. 4094.
- **AKVy:** *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra), ed. U. WOGIHARA, Tokyo, 1971.
- **D:** 高野山大学附属図書館所蔵『デルゲ版西藏大蔵経』.
- **KVA_{PTS}:** *Kathāvatthupakkaraṇa-aṭṭhakathā* (PTS).

- **KV_{Siam}**: *Kathāvatthupparakaraṇa-aṭṭhakathā* (Siam).
- **KV_{PTS}**: *Kathāvatthu* (PTS).
- **KV_{Siam}**: *Kathāvatthu* (Siam).
- **MN**: *Majjhimanikāya* (PTS).
- **PTS**: Pali Text Society.
- **P**: 大谷大学図書館所蔵『影印北京版西藏大藏經』.
- **Siam**: タイ王室版.
- **SN**: *Saṃyuttanikāya* (PTS).
- **SNA**: [*Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā*] *Sāratthappakāsinī* (PTS).
- **T**: 『大正新脩大藏經』大正新脩大藏經刊行会.
- 『識身足論』: 玄奘訳『阿毘達磨識身足論』T26, No. 1539.
- 『雜阿含經』: 求那跋陀羅訳『雜阿含經』T2, No. 99.
- 『衆事阿毘曇論』: 求那跋陀羅・菩提耶舍訳『衆事阿毘曇論』T26, No. 1541.
- 『中阿含經』: 瞿曇僧伽提婆訳『中阿含經』T1, No. 26.
- 『婆沙論（新）』: 玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』T27, No. 1545.
- 『品類足論』: 玄奘訳『阿毘達磨品類足論』T 26, No. 1542.
- **COX, Collett [1988]**: On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*.
- **DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis [1925]**: La Controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya. *Études Asiatiques, publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient I*.
- **秋本勝・本庄良文 [1978]**: 「俱舍論—三世実有説（訳註）」（『南都仏教』41、東大寺図書館、奈良）。
- **佐古年穂 [2001]**: 「『俱舍論』における dravya について」（江島恵教博士追悼記念論集『空と実在』、春秋社、東京）。
- **本庄良文 [1979]**: 「シマタデーヴァの俱舍論註」（『南都仏教』48、東大寺図書館、奈良）。
- **本庄良文 [1985]**: 「阿含と俱舍論：界品（2）」（『南都仏教』54、東大寺図書館、奈良）。
- **飛田康裕 [2006]**: 「『識身足論』における一理由の考察」（『東洋の思想と宗教』23、東京、東洋哲学会）。
- **飛田康裕 [2010]**: 「三世実有論証に付随してなぜ二心和合の問題が扱われるか—『識身足論』の帰謬論証における仮説—」（『久遠』43、東京、早稲田大学仏教青年会）。

（とびた やすひろ 早稲田大学講師）